



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## O QUE SIGNIFICA HABITAR A VERDADE: SOJOURNER TRUTH E AS MARGENS EPISTEMOLÓGICAS DA CORPOREIDADE

JANYNE SATTLER<sup>1</sup>

### RESUMO

Sojourner Truth é meu ponto de partida para uma reflexão que é epistemológica e meta-filosófica. Na primeira parte do texto, a biografia de Sojourner Truth é ensejo para uma reflexão sobre os processos de descrédito epistêmico a corpos social, política e estruturalmente marginalizados. Na segunda parte, é o caminho de Sojourner Truth em busca de uma verdade libertadora que motiva o relato de uma luta corpórea por autoridade epistêmica. Meu esforço é guiado pela noção de uma responsabilidade compartilhada e devida à branquitude em direção a um mundo menos violento. Meu próprio lugar de enunciação epistêmica, no entanto, é de uma mulher branca, e acadêmica, e minha tentativa é sobretudo de escuta.

**Palavras-chave:** Sojourner Truth, epistemologias feministas, corporeidade, verdade.

### ABSTRACT

Sojourner Truth is my starting point for an epistemological and meta-philosophical reflection. In the first part of the text, Sojourner Truth's biography serves as a

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal e professora pesquisadora do departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Email: [janynesattler@gmail.com](mailto:janynesattler@gmail.com)

framework for reflecting about the processes of epistemic discrediting of socially, politically, and structurally marginalized bodies. In the second part, it is Sojourner Truth's journey in search of a liberating truth that motivates the account of a physical struggle for epistemic authority. My effort is guided by the notion of a shared responsibility, due to whiteness, toward a less violent world. My own place of epistemic enunciation, however, is that of a white, academic woman, and my attempt is primarily one of listening.

**Key-words:** Sojourner Truth, feminist epistemologies, corporeality, truth.

Sojourner Truth foi uma das pensadoras contempladas pelo Projeto Uma Filósofa por mês, em seu terceiro ano de atividades. Apesar das listas bibliográficas possíveis e de sua reiterada aparição em materiais e textos contemporâneos, feministas e antirracistas, a sua força de obra é uma força de voz – e não de texto. Filosoficamente, isso não precisa significar qualquer demérito racional e reflexivo para uma tradição fundada num Sócrates orador. Academicamente, no entanto, exige-se da oralidade que ela seja justificada epistêmica e filosoficamente de acordo com os critérios argumentativos textuais, e que ela seja, por isso, desde o início, uma empreitada fadada ao fracasso. Indício de um encolhido conceito de 'filosofia', e sintoma de um seletivo processo de deferimento filosófico, já que os sujeitos desprovidos de acesso a um aprendizado e treinamento sistemático em filosofia argumentativa textual são precisamente os sujeitos social e politicamente desprovidos de acesso a um aprendizado e treinamento sistemático em filosofia argumentativa textual. E ainda que possamos propor um mais arejado e abrangente conceito de 'filosofia' que dê cabo desse círculo vicioso, me parece igualmente importante compreender os processos de realização da exclusão epistêmica e, desde aí, filosófica, operados sobre corpos habitantes das margens da subjetivação canônica do conhecimento.

Neste texto, Sojourner Truth figura como a protagonista de minhas reflexões, acompanhada de muitas de suas companheiras de infortúnio, cujo relato intento publicizar em vista de uma compreensão meta-filosófica – por assim dizer – que me interessa por uma miríade de motivos. Neste sentido, é imprescindível fazer notar aqui o meu próprio lugar de enunciação epistêmica, como uma mulher branca, e acadêmica, e minha tentativa de escuta. Meu esforço é guiado pela noção de uma responsabilidade compartilhada e devida à branquitude em direção a um mundo menos violento – em todos os sentidos da violência. Inclusive em seu lócus filosófico e epistemológico.

Esta empreitada está posta em duas partes. Na primeira delas, a biografia de Sojourner Truth é ensejo para uma reflexão sobre os processos de descrédito epistêmico a corpos social, política e estruturalmente marginalizados. Na segunda

parte, é o caminho de Sojourner Truth em busca de uma verdade libertadora que motiva o relato de uma luta corpórea por autoridade epistêmica.

## AS MARGENS EPISTEMOLÓGICAS DA CORPOREIDADE

Nascida Isabela Baumfree por volta de 1797, em Ulster County, Nova York, denominou-se Sojourner Truth quando já era formalmente livre da escravidão que forjara seu nome, suas perdas familiares e seu corpo de mulher negra. A história da “escrava do Norte” foi por ela mesma ditada a Olive Gilbert entre os anos de 1846 e 1849, uma jornalista branca que se incumbiu de publicar sua biografia. Esta é nossa principal fonte biográfica, embora muitas passagens sobre sua vida, seus discursos e sua inserção social abolicionista e feminista possam também ser encontradas em outros documentos biográficos e históricos – a exemplo de sua mais famosa preleção proferida em 1851 na Convenção dos Direitos das Mulheres de Ohio, relatada por Frances Gage (Stanton, Anthony & Gage, [1881] 2009), cujo título, *E eu não sou uma mulher?*, é um chamado e uma reivindicação de autoridade epistêmica e legitimação do próprio testemunho.

E é por esta posição enunciativa que eu gostaria de começar.<sup>2</sup>

O relato que Frances Gage concede sobre o momento em que Sojourner Truth toma a palavra na Convenção de Akron é repleto de indícios sobre o que significa naquele contexto, para aquela mulher negra, ex-escravizada, oferecer um testemunho, outorgar-se autoridade epistêmica e autoridade de fala e proceder sem prerrogativas de autorização alheia, e merece ser citado a seguir. Este relato nos possibilita pensar também na própria *posição enunciativa* como um amálgama de dados epistêmicos somados, entre corpo, voz, saber, vivência, confronto, retórica e, como um todo, *performance*. É sobre estes pontos que proponho minha reflexão no que se segue.

No primeiro parágrafo de sua exposição, Frances Gage fornece uma descrição da figura de Sojourner, e do burburinho causado por sua presença numa convenção, majoritariamente branca, que já causava desordem também entre os “filhos de Adão” pela ousadia das conferencistas em sua demanda por direitos e igualdade. O incômodo, no entanto, era igualmente sentido pelas mulheres sufragistas que consideravam prejudicial a sua associação explícita com a causa abolicionista:

As líderes do movimento tremeram ao ver uma mulher negra, alta e ossuda, portando um vestido cinza e um turbante branco encimado por um boné grosseiro, marchar deliberadamente para dentro da igreja, caminhando com o ar de uma

2 Abundam biografias sobre Sojourner Truth em páginas da web, e em coletâneas de história, literatura e feminismo, e deixarei os detalhes de sua impressionante trajetória para serem consultados pela leitora a partir de uma lista bibliográfica fornecida à parte e disponível no blog do Projeto Uma Filósofa por Mês.

rainha pelo corredor e tomando seu assento nos degraus do púlpito. Um burburinho de desaprovação foi ouvido por toda a casa, e coisas como estas chegaram ao ouvido atento, “Um encontro abolicionista!” “Direitos da mulher e do crioulo!” “Eu avisei!” “Vai, neguinha!” [...] Repetidamente, vozes temerosas e trêmulas vinham até mim e me diziam, com seriedade, “Não a deixe falar, Sra. Gage, isso nos arruinará. Todos os jornais do país vão associar nossa causa com a abolição e com os crioulos, e seremos imediatamente denunciadas.” Minha única resposta era, “Quando a hora chegar, veremos”. (Stanton, Anthony & Gage, 2009, p.81).<sup>3</sup>

Frances Gage comenta ainda sobre a quietude da ouvinte Sojourner Truth, quase imóvel em um canto com o queixo nas mãos, mas ocupada com a venda de sua biografia nos intervalos entre as seções. Significativamente, é esta própria presença muda e paciente, e decerto sua já sabida fama de oradora, que provocam as manifestações e imprecações receosas das mulheres e uma coceira na consciência da audiência geral, e que seu discurso apenas tornaria óbvia:

Naquele tempo havia poucas mulheres que ousavam “manifestar-se durante encontros” e os augustos professores do povo, segundo parecia, levavam a melhor, em relação a nós, enquanto a rapaziada nas galerias e os zombeteiros, sentados nos bancos, se divertiam com o desconforto, que supunham existir, por parte das “teimosas”. Algumas de nossas amigas mais sensíveis estavam a ponto de perder a dignidade e a atmosfera prenunciava uma tempestade. Então, levantando-se lentamente de seu assento, num canto, surgiu Sojourner Truth que, até aquele momento, mal havia erguido a cabeça. “Não deixem ela falar!”, cochicharam umas seis pessoas em meu ouvido. Ela caminhou com lentidão e solenidade até a frente, retirou sua velha touca e direcionou para mim seus grandes olhos eloquentes. Ouviam-se sons e murmúrios de desaprovação. Levantei-me e anunciei “Sojourner Truth”, pedindo aos presentes que se mantivessem em silêncio durante alguns momentos. O tumulto acabou na hora e cada olhar se fixou naquela criatura que era quase uma amazona, com seus quase um metro e oitenta de altura, cabeça ereta e olhos que perscrutavam o ambiente, como se ela estivesse num sonho. Quando ela pronunciou suas primeiras palavras fez-se profundo silêncio. Ela falou em tons baixos que, mesmo assim, chegavam ao ouvido de todos os que ali estavam e que, indo além da aglomeração, atravessavam portas e janelas. (*Ibidem*).

A aura de imponência dada por estes parágrafos à presença de Sojourner Truth não é excessiva nem ociosa, e embora, como reminiscência, pudesse soar como bajulação arrependida, ela tem o mérito de corrigir uma pequena parte das injustiças causadas pelo apanágio do sufrágio branco e classista à revelia de mulheres negras

3

A tradução do relato de Gage é de minha autoria, mas os trechos traduzidos por Oliveira me auxiliaram no processo (Oliveira, 2022, p.65-66). Oliveira também oferece uma tradução do próprio discurso de Sojourner Truth na sequência entre as páginas 66 e 67.

e trabalhadoras e mesmo de homens negros – como mais tarde ficou evidente.<sup>4</sup> Ela nos dá, além disso, a medida da corporeidade (aqui, negra e marcada pelas imposições escravistas e colonialistas) relativamente aos elementos compositivos do sujeito epistêmico (não-canônico e apenas supostamente universalizável).

Afinal, o discurso de Sojourner Truth é carregado pela força de sua voz, pela força de seu gestual e pela visualidade de seu corpo. Não se trata “apenas” de um discurso de alocação já então interseccional – sem que isso jamais seja realmente pouco, – mas de uma aparição corporal ela mesma discursiva. Neste sentido, o seu discurso não diz respeito “apenas” à junção das palavras ditas uma atrás da outra, mas está fundado e incorporado em sua envergadura, em seu “ar de rainha” africana, em seus movimentos lentos e solenes, no descobrir de sua cabeça negra e na tonalidade autoritativa de sua voz. É toda a performance de Sojourner Truth que pergunta, diante dos homens brancos incrédulos e das sufragistas brancas incapazes de superar seu racismo, *e eu não sou uma mulher?* É a tomada de uma posição corporificada de enunciação, consciente de si mesma, que dá corpo (literal e metafórico) à expressão de sua subjetividade epistêmica.

Essas afirmações podem soar absolutamente óbvias para sujeitos incorporados que não precisam de licença para estar no mundo, para habitar o mundo desimpedidamente, para levantar-se e mover-se e tomar a palavra, sem pudores, sem medo ou vergonha, sem a necessidade de um aprendizado prévio ou de uma coragem, e sem o lastro de uma descrença e de um descrédito levado até o nível da personalidade, e da mais banal cognição. Mas esta obviedade é privilégio do homem branco, cuja autoridade epistêmica tomada como dada lhe confere autorização para declarações de verdade e falsidade, e legitimidade para os seus mais variados testemunhos. Como seus argumentos partem do princípio de que são efetivamente argumentos – e razoáveis e racionais, além de bem-intencionados – as suas estratégias de convencimento passam despercebidas como estratégias, embora seja a sua masculinidade branca que performatize o seu conhecimento (e não o seu conhecimento que é oferecido por um corpo determinado e epistemicamente localizado sobre gênero, raça e demais marcações sociais hierárquicas). Ao disfarçar

4 Cf. o capítulo 4, *Racismo no movimento sufragista feminino*, em *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis. Ela diz: “Quando a Associação pela Igualdade de Direitos decidiu se mobilizar pela aprovação da décima quarta emenda – que condicionava a partilha de representantes no Congresso ao número de cidadãos do *sexo masculino* impedidos de votar nas eleições federais –, essas mulheres brancas se sentiram profundamente traídas. (...) Na defesa dos próprios interesses enquanto mulheres brancas de classe média, elas explicitavam – frequentemente de modo egoísta e elitista – seu relacionamento fraco e superficial com a campanha pela igualdade negra do pós-guerra.” (Davis, 2016, p.84). Cf., por outro lado, o capítulo 3, *O imperialismo do patriarcado*, em *E eu não sou uma mulher?*, de bell hooks, que discute a precedência sexista dos homens negros sobre mulheres negras: “O sexismo de homens negros existia bem antes da escravidão estadunidense. A política sexista durante o período colonial nos Estados Unidos comandados por brancos meramente reforçou na mente de pessoas negras as crenças existentes sobre homens serem superiores a mulheres.” (hooks, 2019 p.146). Daí a impressionante atuação de Sojourner Truth como proponente de questões que os feminismos negros hoje nomeiam como interseccionais.

a situacionalidade de suas asserções, a anuência dada a esta posição enunciativa como posição epistêmica criterial é o que dá à epistemologia canônica os seus aspectos de neutralidade, imparcialidade e universalidade. Para além disso, todo o resto parece efetivamente performance, retórica e mera estratégia discursiva.

Este é o pano de fundo para aquilo que hoje chamamos, com Miranda Fricker, de injustiça epistêmica. Poderíamos também chamar ao looping de descréditos sofridos pelos corpos negros, com e para além de Sojourner Truth, de *labirinto cético epistêmico*.<sup>5</sup>

E é por isso que as estratégias discursivas levadas a cabo do modo performado exemplificado por Sojourner Truth tornam-se visíveis como posições enunciativas: sua clareza é manifesta como oposição e proeza, e não como argumento racional conforme à regra tácita. No momento em que profere seu discurso, no entanto, Sojourner Truth já carrega em seu corpo a somatória de sua trajetória. Não parece ser à toa, aliás, que os comentários finais de Frances Gage mencionem congratulações da audiência à “gloriosa velha mãe” que ela era àquela altura e à sua influência quase mágica sobre a multidão. (E este é o modo como um elogio se transforma em mais uma armadilha de reiteração estereotípica).

Mas é claro que as coisas nem sempre tinham sido assim. (E é claro que as coisas continuam não sendo assim para muitos corpos).

Os processos de colonização e escravização lograram retirar das pessoas negras quaisquer possibilidades de asserção de sua autoridade epistêmica. Na verdade, elas foram desautorizadas epistemicamente pelos variados meios de violência, coerção e desumanização levados a cabo com o tráfico e sequestro de seus corpos e sua subordinação aos trabalhos forçados. Evidentemente, foi a violência e a brutalidade desse sistema que esvaziou de sentido os seus proferimentos e suas expressões (de dor, de luto, de amor), e os seus próprios testemunhos a esse respeito – como a respeito de qualquer coisa, sem dúvida. E foi essa violência e essa brutalidade estrutural, institucional, linguística, que esvaziou seus proferimentos e expressões da verdade, da veracidade, e da legitimidade da própria vivência.

É a insuficiência da veracidade e a insuficiência da palavra negra que faz com que o labirinto cético epistêmico se autorrealize. E é neste sentido, neste contexto, que verdade e justiça parecem comportar-se como conceitos intercambiáveis. No longo caminho em direção à saída, contudo, as palavras precisam ser incorporadas, e estrategicamente corroboradas e afiançadas por testemunhos inquestionados.

Olive Gilbert serve de receptora e de testemunha para a palavra de Sojourner Truth. O seu intermédio era necessário também porque esta não sabia escrever, mas

5 Esse labirinto tem longa data de planejamento e existência e a caça às bruxas foi um longo exercício de descrédito a todo custo aplicado sobre os corpos das mulheres inescapavelmente presas em seu looping de condenações sem provas.

ao publicar “A história de Sojourner Truth”, Gilbert acrescenta uma camada de credibilidade à memória e à palavra daquele corpo.

O apelo à legitimação de terceiros é uma constante na história das biografias, autobiografias e narrativas relativas ao período escravagista e abolicionista. É, aliás, a outorga abolicionista e a outorga cristã que confere veracidade, e imprime o selo da honestidade e respeitabilidade às publicações que começam a tomar vulto no século XIX, em especial no contexto estadunidense. Trata-se, em última instância, dos “atestados de caráter” – como aqueles ajuntados por Gilbert ao final do livro – e que dão passagem à palavra negra no mundo dos brancos, cujos emissários são, portanto, fiadores de sua lisura e moralidade. William Lloyd Garrison escreve em março de 1850:

A minha familiaridade com a personagem desta história, Sojourner Truth, durante anos, me levou a respeitar demais o seu entendimento, integridade moral, gentileza desinteressada e sinceridade e esclarecimento religioso. Qualquer ajuda ou cooperação que ela possa receber na venda de sua história, ou que venha de qualquer outra forma, tenho certeza que será conferida por merecimento. (Gilbert, 2020, p.127).

Frederick Douglass, ele mesmo já autobiografado, comenta que a mensagem de Sojourner Truth “é um estranho composto de sagacidade e sabedoria, de entusiasmo selvagem e bom senso de sílex”. Douglass ele mesmo, no entanto, é também prefaciado por William Lloyd Garrison em sua primeira autobiografia, *Relato da vida de Frederick Douglass, um escravo americano*, de 1845. Em 1º de maio do mesmo ano, Garrison atesta:

O senhor Douglass, muito apropriadamente, escolheu escrever este relato de próprio punho utilizando suas grandes habilidades, em vez de pedir que outra pessoa o fizesse. Trata-se, portanto, de uma obra inteiramente sua; e, considerando quão longa e sombria foi sua vida de escravo e as poucas oportunidades que teve de aprimorar a mente desde que rompeu os grilhões de ferro, ela é, a meu ver, altamente digna de sua mente e coração. [...] Estou confiante de que a obra é essencialmente verdadeira em todas as declarações; nenhuma parte do registro foi feita com malícia; nada foi exagerado ou extraído da imaginação; que ele descreve fielmente a realidade, em vez de exagerar um único fato em relação à escravidão nua e crua. (Garrison, 2020, p.10)

Um pouco mais à frente, ao comentar os casos de “crueldade assassina” relatados por Douglass, Garrison explica por que um atestado de caráter, de lisura e veracidade é exigido como prova das ações e palavras de pessoas negras – inclusive, neste caso, das palavras biográficas do autor em questão:

É impossível esquecer o fato de que nenhum proprietário ou feitor de escravos pode ser responsabilizado por qualquer atrocidade perpetrada à pessoa de um escravo,

por mais diabólica que seja, se houver apenas o depoimento de testemunhas negras, escravizadas ou libertas. Pelo código de escravos, julga-se que eles, como bestas ou meros animais, não têm competência para testemunhar contra um homem branco. (Garrison, 2020, p.13)

E não é de um testemunho deste tipo que se trata aqui? De um testemunho contra indivíduos como procuradores de um sistema colonial escravista? Um testemunho contra a própria escravidão, que parece necessitar de mais do que escravos e ex-escravizados para a comprovação de sua injustiça? Douglass e Truth nomeiam seus “mestres”. Mas precisam da fiança de Garrison, Gilbert e outros advogados abolicionistas brancos para que seus testemunhos sejam acreditados por outras leitoras e leitores brancos.<sup>6</sup>

O historiador Rafael Domingos Oliveira, em *Vozes afro-atlânticas, autobiografias e memórias da escravidão e da liberdade*, investiga com detalhes os procedimentos do gênero autobiográfico tal como realizado entre os séculos XVIII e XIX por ex-escravizados – em especial nos Estados Unidos. Ele reitera a constante das provas de autenticidade requeridas para o sucesso e a publicização das narrativas escritas por pessoas negras, e a profunda imbricação entre liberdade e letramento:

Se um e outro caso [de alfabetização por benevolência ou qualificação profissional] eram possíveis, com graus diferentes de recorrência, o que se confirmava mesmo como regra era o profundo desejo de aprender a ler e escrever, presente no horizonte de expectativa de grande número de pessoas no cativeiro. Mas não pensemos que a ausência de conhecimento da língua era um obstáculo para o registro de memórias. Muitos escravizados e libertos recorriam ao auxílio de transcritores, no geral brancos e abolicionistas, que registravam suas histórias e articulavam sua publicação. Por isso, era quase regra que os prefácios das autobiografias fossem escritos por pessoas brancas, que apresentavam o texto e “garantiam” sua veracidade. (Oliveira, 2022, p.62).

Eu vou voltar mais detidamente à questão do letramento na segunda parte deste texto. Por ora, eu gostaria de insistir na questão da insuficiência autoritativa atribuída às vozes autobiográficas das pessoas ex-escravizadas e libertas. No momento em que surgem como um gênero, outras autobiografias das elites coloniais já estão em voga, e a autoridade de sua voz, que “é como um elemento prévio da consideração do público leitor” não é em lugar algum posta em suspeito: “(...) sobre nenhuma delas recaiu tão ferozmente a dúvida da autenticidade do autor

6 Em uma carta inclusa na publicação da biografia, Wendell Phillips, advogado abolicionista, escreve para Douglass em 22 de abril de 1845: “Nós o conhecemos há muito tempo e temos total confiança em sua versão dos fatos, em sua franqueza e sinceridade. Todos que o escutam falar sentem o mesmo, e estou certo de que cada leitor também o fará, convencido de que você apresentou uma versão justa dos fatos. (...) Após ler sobre sua vida, ninguém pode dizer que selecionamos, de modo parcial, alguns raros exemplos de crueldade. Sabemos que não são meros exageros nem angústias individuais, e que essa bebida amarga que você teve de engolir faz parte da sorte de cada escravo. Ela é o principal ingrediente desse sistema, não resultados ocasionais. (Phillips, 2021, p. 16).

quanto em relação às autobiografias de escravizados” (Oliveira, 2022, p.87). Esta suspeição faz indubitavelmente parte do labirinto cético epistêmico em que estão presos os sujeitos dos corpos que não podem testemunhar a seu próprio favor. E está igualmente relacionada à disputa pela verdade, e pelo conceito de ‘verdade’ como intrinsecamente ligado, aqui, à justiça. Para Oliveira, a ‘verdade’ está posta à prova tanto em relação à ficcionalização da vida (como se precisássemos mesmo de muita imaginação para compreender os horrores da escravidão) quanto em relação à verdade cristã (e aqui o crivo religioso ocidental já obrigou o abandono das crenças dos variados povos africanos forçados à travessia):

Esses indícios podem ser lidos nas dezenas de prefácios escritos por mulheres e homens brancos que, por razões variadas – mas quase sempre por serem abolicionistas –, atestavam a veracidade do texto publicado. Era uma forma de declarar publicamente que o relato não era falso, ou apenas ficcional e, por isso, lidava-se com significados diversos do que poderia ser chamado de “verdade”. (Oliveira, 2022, p.87)

Para o historiador, a oposição entre ficção e verdade interessa ao próprio conceito de ‘história’, claro. Mas se esses textos autobiográficos podem ser considerados como documentos, e se podem também ser lidos como peças literárias<sup>7</sup>, eles podem ser igualmente considerados desde uma perspectiva epistemológica e nos fazer interrogar o significado da ‘verdade’ para o autor do texto ou para a voz do discurso; dito de outro modo: eles podem nos fazer interrogar o significado da ‘verdade’ para a sua posição enunciativa. Ora, ainda que essas autobiografias contivessem elementos de ficção, ou ainda que elas não pudessem contar como narrativas documentais, o que exatamente nos impediria de tomar as vivências relatadas como vivências sentidas verdadeiramente pelo sujeito autoral? Evidentemente, eu não quero entrar na seara das teorias literárias sobre a questão da autoria; o que eu desejo é fazer notar que a escusa da ficcionalização da verdade é aqui mais um modo de desautorização epistêmica para os e as autoras negras, sobretudo diante do reiterado contexto de afiançamento branco necessário para a credibilidade do seu testemunho. Assim, ainda que se tratasse de poesia, é quase como se a outorga do fiador abolicionista devesse afirmar ao público leitor branco: “Sim, esta ex-escravizada realmente sentiu essa dor”. O conceito de ‘verdade’, neste caso, nada tem a ver com comprovação factual e histórica, mas com a suspeição prévia acerca da veracidade enunciada por corpos negros, ou seja, com injustiça epistêmica. A prova exigida é de antemão rechaçada como inautêntica já que advinda de sujeitos de antemão tomados sem autoridade para asserir a verdade. Corrigir

7

Oliveira destaca que mesmo a perspectiva da crítica literária “questiona a máxima de verdade contida nesses textos. Geralmente, afirma-se que os autores não escreveram sobre suas reais experiências, tendo ficcionalizado sua vida. Daí importa compreendê-las como texto literário, e não histórico” (Oliveira, 2022, p.86).

as injustiças do sistema colonial escravista significa também, portanto, corrigir as injustiças epistêmicas basilares sobre as quais se assentam todas as outras.

Daí a estratégia dos atestados de caráter. No contexto cristão estadunidense dos séculos XVIII e XIX, esta atestação estava igualmente relacionada a uma suposta moralidade religiosa. Isso implicava, por parte das e dos autores das autobiografias, o seu assentimento e o seu compromisso com a fé cristã, e uma grande parte dos textos fundamenta sua argumentação contra a escravidão e em defesa da igualdade sobre preceitos teológicos. Sojourner Truth e Frederick Douglass são os exemplos mais contundentes deste compromisso. Contudo, sempre devido ao looping da suspeição, mesmo as declarações de fé não pareciam jamais suficientes quando emitidas por pessoas negras, e os fiadores abolicionistas corroboravam também o sentimento religioso de seus autores. Oliveira comenta:

Nesse sentido, o compromisso com a verdade tinha relação com a obrigatoriedade de não dar falso testemunho, um grande pecado do ponto de vista cristão. O discurso teológico, constitutivo desses textos, reforçava, portanto, sua autenticidade. Se a fé de um escravizado poderia ser facilmente colocada à prova pelo público leitor, o mesmo não poderia ser dito sobre os editores abolicionistas, em alguns casos proeminentes sacerdotes de vertentes diversas do cristianismo, como os *quakers*, por exemplo. (Oliveira, 2022, p.88)

Ironicamente, o testemunho branco comprova que o relato histórico, autoral e experiencial da biografia não dá falso testemunho, esvaziando o testemunho negro de sua legitimidade e, em última instância, de sua verdade e de sua busca por justiça.

Mas, não podemos nos esquecer, estamos falando de um sistema que autorrealiza suas expectativas excludentes, e é estruturalmente constituído por um público branco, cristão, cujo apelo religioso – ainda que viciosamente hipócrita – decide sobre a lisura alheia. O sistema escravista exige, assim, que seus próprios prisioneiros concedam o seu assentimento à fé cristã, à revelia das contradições aí envolvidas, e são por esse critério julgados também em sua condição de libertos. Frederick Douglass faz uma veemente denúncia da falsidade desta fé em sua biografia, e relato das inúmeras violências perpetradas pelos homens de fé: “Sinto uma repulsa indescritível quando penso na pompa religiosa e nas exibições de fé que via por toda parte, caminhando lado a lado com as mais horríveis inconsistências” (Douglass, 2021, p. 121). Mas é claro que isso poderia soar como uma afronta aos princípios a partir dos quais a veracidade de suas afirmações era reputada, e é por isso que ele se vê obrigado a esclarecer, no apêndice da autobiografia:

Essa é, em resumo, minha perspectiva quanto à religião desta terra; e, para evitar qualquer mal-entendido que possa surgir do uso de termos gerais, declaro que me refiro à religião da terra que é revelada nas palavras e ações e nos atos dessas instituições, do Norte e do Sul, que se intitulam igrejas cristãs, embora associadas a

senhores de escravos. É contra a religião professada por essas instituições que eu me sinto no dever de testemunhar. (Douglass, 2021, p.124)

Note-se a complexa trama de requerimentos comprobatórios ao próprio fato de que este deve ser compreendido como um testemunho ele mesmo cristão. Ao final de seu relato e de seu clamor por uma verdadeira vida cristã, com seu desejo de libertação de seus “milhões de irmãos acorrentados”, Douglass reitera os conceitos epistêmicos centrais que constituem a autoridade do seu testemunho – apesar e por causa também das estratégias retóricas de legitimação por terceiros: “Confio fielmente no poder da verdade, do amor e da justiça para o sucesso de minha humilde empreitada e reafirmo solenemente meu compromisso com a causa sagrada” (Douglass, 2021, p.127). Uma causa igualmente cristã, portanto, e ainda assim, declarada como humilde, mas apenas devido ao requerimento de sua posição enunciativa como corpo negro frente ao público branco – uma estratégia discursiva e uma performance de modéstia que apela ao senso ególatra do leitor cético quanto ao sujeito da afirmação. A solenidade da declaração, no entanto, e seu “compromisso” com um testemunho que não é falso nem exagerado, deixa manifesta a sinonímia entre verdade e justiça, e amor – ainda que seu público leitor não perceba bem o seu argumento. Esse, me parece, é o caminho de sua empreitada, de sua autobiografia, como aquele de Sojourner Truth e seus demais companheiros de libertação. A busca pela palavra veraz é aqui uma busca por justiça e por correção epistêmica.

Não me parece à toa que Sojourner Truth tenha levado isso performativamente a sério. A sua autonegação é ela mesma um argumento pela verdade, e pela justiça desta verdade. É sobre os significados deste argumento que eu gostaria de falar na segunda parte deste texto.

## HABITAR A VERDADE

O momento de anúncio do novo nome de Isabella Baumfree sucedeu a uma série de experiências religiosas vividas no entorno e habitação de seus empregadores em Nova York (quando ela já não era formalmente uma escravizada), cujos preceitos fanáticos de devoção beiravam o charlatanismo. Ela conheceu e trabalhou para o senhor Pierson, que havia assumido um título de Profeta e se reunido com Robert Matthews, ou Matthias, conhecida e controversa figura de uma suposta seita judaico-presbiteriana que pregava o retorno atualizado do Reino de Deus, e que acabou sendo acusado do assassinato do primeiro (num imbróglio que chegou a envolvê-la também) – embora depois inocentado e voluntariamente exilado no Oeste. Isabella possuía uma fé genuína, de longa data, informada também pelas memórias de afeto e dedicação religiosa de sua mãe; ela possuía igualmente, no entanto, uma imensa curiosidade e vontade de aprender os significados desta fé, das palavras de Jesus, e

das mensagens de Deus. Estas qualidades a deixavam vulnerável às ilusões criadas pelo fanatismo religioso e pelas práticas duvidosas de seus membros, a ponto de ela ter perdido sua poupança para um fundo comum administrado pelo senhor Pierson, ficando novamente à mercê da pobreza e da exploração de seu trabalho para mera sobrevivência. Mas estas mesmas qualidades pareciam deixá-la igualmente aberta a uma constante autorreflexão e avaliação retrospectiva e a momentos de súbita clareza quanto ao acerto de suas ações, sentimentos e convicções. No relato de Olive Gilbert, compreendemos a revolta da injustiça em seu entendimento “de que havia feito parte de uma grande farsa, que era, em si mesma, um grande sistema de roubo e de coisas erradas” (Gilbert, 2020, p.99). Claro, esta farsa incluía o próprio sistema escravagista sustentado por pseudocristãos e os seus desdobramentos classistas e racistas exacerbados nos contrastes da cidade de Nova York. Foi por isso que ela decidiu ir embora, indo “para o Leste para ensinar” (idem, p.100). E foi também a partir desta decisão que ela assumiu seu nome de peregrina:

Aproximadamente uma hora antes de ir, ela informou à senhora Whiting, a dona da casa em que ela estava morando, que o seu nome já não era Isabella, mas Sojourner, e estava de partida para o Leste. E para a pergunta que lhe fora feita, “O que você vai fazer no Leste?”, ela respondeu:

- O Espírito me chama para ir para lá, e eu devo ir.

Foi embora da cidade na manhã do dia 1º de junho de 1843, passando pelo Brooklyn, L.I., e tendo apenas o Sol como bússola e guia. (idem, p.100-101).

“Agora, sim”, afirma ainda Gilbert, “havia começado a sua peregrinação” (idem, p.101). Sem destino certo e munida apenas do estritamente necessário, acomodando-se à noite onde pudesse e fosse bem recebida, o desejo de Sojourner Truth era ensinar, e ela o queria fazer, como dizia, em “comunhão de alma” (idem, p.106), oferecendo o seu testemunho e a palavra sobre sua vida, sua fé e sua caminhada pela liberdade.

Ora, o aspecto performático de seu empreendimento de peregrina passa precisamente por essas noções conjugadas de expressão autoritativa pessoal e compartilhamento.

Note-se que a autonegação encerra em si mesma um argumento pela verdade diante dos quadros ilusórios de fanatismo e dolo infringidos à revelia de sua credulidade e zelo religioso. Em um certo sentido, ela nunca antes havia de fato habitado a verdade, e esta não se havia jamais presentificado nas palavras vazias e nas ações contraditórias dos pastores ou de quaisquer dos membros das religiões institucionalizadas. Ao abandonar seu nome de escravizada e de pessoa explorada pela falsidade e pela farsa de todo o sistema, Sojourner Truth performatiza a defesa de uma busca incessante pela *verdade* – assim presente em seu nome – e

corporifica enfim sua *liberdade*, até então tolhida por uma miríade de necessidades e impedimentos apesar da alforria, ao viajar com seu corpo de mulher negra pelos espaços segregados por classe e cor, com sua presença e sua voz compondo uma demanda física por *justiça*. O seu testemunho é, portanto, também moral e político além de espiritual.

Os vários relatos de sua viagem e peregrinação, de seus momentos oratórios e de entonação musical, de discursos imprevistos e improvisados, como aquele memorado por Frances Gage, nos deixam saber da imponência de sua postura e de sua compleição persuasiva. Se o seu desejo é peregrinar para oferecer o seu testemunho, ela o faz também de próprio corpo, *performativamente* – qualificação que vale também para os modos de apresentar a sua figura pública. Assim, de modo inteiramente coerente com a livre expressão de suas ideias nos vários encontros realizados em seu caminho, Sojourner Truth demonstra um despojamento material e intelectual que Olive Gilbert também qualifica como “independência de caráter”. Uma independência que não diz respeito apenas à sua disposição religiosa, já que ela não mantém qualquer apego a seitas particulares ou específicas, mas que é relativa igualmente à autonomia intelectual, cuja força reside, claro, na veracidade de sua própria experiência e de seu próprio testemunho. Note-se aqui que ‘experiência’ e ‘testemunho’, sob a rubrica de sua localização corpórea, somam-se novamente como dados epistêmicos.

Esta posição independente e autônoma é corroborada, por exemplo, por seu desejo de compreender a Bíblia a partir de sua própria perspectiva, comparando-a “com o testemunho dela própria” (Gilbert, 2020, p.109), ou bem, poderíamos dizer, com sua própria autoridade epistêmica. Por que não seria ela uma autoridade no que se refere à palavra religiosa, vivida em seu próprio corpo? Ademais, por que não seria ela uma autoridade no que se refere às injustiças do sistema escravagista? De certo modo, ao reivindicar veracidade ao seu testemunho, Sojourner Truth reivindica toda a causa abolicionista. E a correção epistêmica de que se trata aqui, a posição autoritativa de enunciação de seu testemunho, é a correção de uma injustiça.

Ao autonear-se uma peregrina da verdade, Sojourner Truth está desperta para uma busca que é, portanto, a busca por uma verdade libertadora, porque habitada livremente e encarnada conscientemente e não a mando de uma autoridade estrangeira e hierarquicamente imposta; uma verdade justa, porque corretiva relativamente à hipocrisia de uma religiosidade a serviço da exploração, já que não pode haver justiça no autoritarismo classista e racista e não pode haver verdade no testemunho parcial e auto-outorgado dos detentores do poder (de voz e de fato) ainda que supostamente cristãos (como Truth e Douglass denunciam); e, por isso, uma busca pela palavra efetivamente veraz, porque habitada como

corpo e expressa como inalienável, sem qualquer retórica esvaziada de sentido e contraditória às suas próprias ações.

Este modo de colocar o significado de sua autonegação desdobra-se também, por um lado, nos modos de enunciação da verdade ('buscar', 'habitar' e 'levar' formando uma complexa trama de ações libertadoras), e, por outro, nos modos literais de aprendizado da 'palavra' levados a cabo por pessoas negras e colonizadas, tanto no contexto colonial escravista quanto no contexto pós-abolição.

No escopo do primeiro aspecto, é significativo perceber que o analfabetismo de Sojourner Truth não a impede de pensar em sua missão peregrina como uma missão de ensinamento. "Ensinar" a palavra do abolicionismo e do feminismo (como hoje diríamos). Os modos de enunciação da verdade são aqui alcançados pela oralidade, e se temos registros (escritos, historiográficos) de suas palavras, é porque os discursos de Sojourner Truth deixaram marcas em seu público, e os relatos de suas performances quase encantatórias, certamente persuasivas e no mínimo desconcertantes, dão parte de uma ânsia de partilha que perfaz também o mundo do letramento. O entusiasmo por seus ensinamentos o é igualmente como entusiasmo por aprendizado, realizável tão somente em condições de liberdade ou então de subversão.

E tudo isso tem a ver, evidentemente, com as estratégias de fuga daquele labirinto cético epistêmico dado ao arrepio da experiência da escravidão, e com a demanda de autoridade sobre sua própria posição enunciativa (acerca da verdade e da justiça como conceitos intercambiáveis e em prol, claro, da liberdade). Sojourner Truth toma como estratégia uma singular incorporação da palavra, fazendo-a sair consigo em encontros e momentos de comunhão e partilha. Esta é uma força discursiva única, mas ela é permeada pela mesma compreensão – e desejo – de que saber e letramento possuem uma potência de libertação, a partir da conscientização de seu próprio lócus epistêmico como estando sujeito à exploração e à injustiça, mas também porque concedem (ou deveriam conceder) o mesmo tipo de autoridade cognitiva atribuída às pessoas brancas letradas. Também o desejo de aprendizado e de letramento é uma empreitada de incorporação da palavra e da verdade, percebida ao mesmo tempo como estratégia de fuga e de sobrevivência – ambas em sentido literal e metafórico. O significado do letramento – que para pessoas brancas, e por muito tempo para homens brancos apenas, é um fato dado como banal porque inquestionado – toma aqui o vulto da vida, da resistência e da subversão. Trata-se de uma insurreição corretiva às reiteradas injustiças epistêmicas e ao viciado looping de descréditos perpetrado pelos sujeitos (brancos) instituídos eles mesmos como critérios decisórios sobre o que conta como verdade e, portanto, como conhecimento.

Este significado está presente nos vários expedientes de letramento e alfabetização utilizados pelas pessoas negras e colonizadas cujos relatos dão

conta do valor proporcional ao risco envolvido nas ações autodidatas, nos grupos clandestinos de aprendizado, na afronta das escolas mistas.

O aspecto subversivo do letramento e sua potencialidade libertadora são explicitados por Frederick Douglass em sua autobiografia de tal forma a torná-la um objeto comprobatório dos sentidos envolvidos em todas aquelas armadilhas de desautorização epistêmica armadas pela classe escravagista branca. Afinal, é sua habilidade de narrar, de fazer uso da palavra e da potência do letramento que lhe permite o registro de sua vida de escravizado, de liberto e de abolicionista – e, portanto, o registro e a denúncia da violência e da injustiça.

Conforme seu relato, é a circunstância da mudança de uma plantação para a cidade de Baltimore que propicia a Frederick Douglass o vislumbre de uma bondade com a esposa de seu novo “mestre”, que resolve ensinar-lhe os rudimentos do alfabeto, até o momento em que o “senhor Auld” descobre o que está acontecendo e o impede terminantemente, dizendo “que era contra a lei, além de perigoso, ensinar um escravo a ler”, sob o argumento de que a instrução estragaria seu senso de obediência, tornando-o “incontrolável”, além de “descontente e infeliz” (Douglass, 2021, p.48). É esta proscricção que deixa patente para Douglass o poder daquele aprendizado e a abertura do letramento para a realização da liberdade, ensejando sua decisão e “propósito inabalável” de aprender a ler a qualquer custo:

Essas palavras calaram fundo em meu coração, despertando sentimentos adormecidos e trazendo à tona uma linha de pensamento inteiramente nova. Foi uma inédita e especial revelação, que me explicou coisas sombrias e misteriosas com as quais minha compreensão juvenil lutara em vão. Agora consigo entender o que antigamente fora uma desconcertante dificuldade para mim: isto é, o poder do homem branco de escravizar o homem negro. Foi uma grande conquista, e eu a estimo imensamente. Desse momento em diante, passei a compreender o caminho da escravidão para a liberdade. (Douglass, 2021, p.48)

A veemência da recusa reitera para Douglass o estreito vínculo entre a alfabetização e o letramento e o poder, e a possibilidade de exercício da liberdade, e inspira doravante “o desejo e a determinação de aprender” (idem, p.49), opondo-se àquilo que ele agora percebe ser um recurso de clausura e “escuridão mental” (idem, p. 51) voltada à perpetuação de uma ignorância conforme à docilidade. Ele o fará um pouco por própria conta e recorrendo por anos a uma diversidade de estratégias irregulares e arriscados:

O plano mais bem-sucedido que adotei foi fazer amizade com todos os meninos brancos que conheci na rua. Consegui converter em professores a maioria deles. Com a amável ajuda dessas crianças, em momentos e lugares diferentes, finalmente consegui aprender a ler. Sempre levava um livro comigo quando recebia alguma tarefa e após cumpri-la rapidamente encontrava tempo para aprender uma lição

antes de voltar. Também costumava levar pão, que sempre havia em abundância na casa e pelo qual eu era extremamente grato; pois nesse quesito eu estava melhor que muitas crianças brancas pobres da vizinhança. Eu alimentava com ele aqueles meninos maltrapilhos e famintos que, em troca, me davam algo muito mais valioso: o pão do conhecimento. (Idem, p.54).

O autodidatismo e a coletivização do aprendizado foram práticas constantes nos processos de letramento, constituindo “estratégias de resistência e projetos de liberdade” – para usar as expressões de Oliveira: “(...) estudos recentes têm demonstrado que as fronteiras entre escravidão, letramento e alfabetização são mais tênues do que imaginávamos” (Oliveira, 2022, p.51). Douglass relata a progressiva conscientização advinda de seus processos de aprendizagem os quais, por um lado, pareciam corroborar o vaticínio da infelicidade e miséria espiritual expresso por seu “mestre”, trazendo-lhe “perspectiva quanto à [sua] condição miserável” e aparentemente insolúvel, mas também, por outro lado, despertando-lhe “a ideia de liberdade (...) para nunca mais desaparecer” (Douglas, 2021, p.54).

Ao comentar a excepcionalidade de Douglass como “pensador, escritor e orador brilhante” empenhado autonomamente em seu aprendizado, Angela Davis salienta que o “anseio por conhecimento não era, de forma alguma, incomum entre a população negra, que sempre manifestou uma ânsia profunda pelo saber” (Davis, 2017, p.108).

Esses desejos são reiterados pelas várias iniciativas educacionais levadas a cabo, majoritariamente, por mulheres negras, escravizadas e ex-escravizadas e por mulheres brancas. Davis menciona as memórias de Jenny Proctor e Susie King Taylor e as formas de autodidatismo às escondidas e compartilhadas clandestinamente mesmo durante o período de escravidão, e as escolas instaladas nas casas de Prince Hall e Katy Ferguson ainda no século XVIII, junto das petições públicas por escolas ou pelo direito de estudar, e das tentativas institucionais de Prudence Crandall, Margaret Douglass e Myrtila Miner, três mulheres brancas, as duas primeiras tendo sido presas pela ousadia de ensinar crianças negras, e a terceira deixando o legado de uma escola de formação de professoras negras no distrito de Columbia. Embora interesse a Davis salientar especialmente a sororidade entre mulheres negras e brancas como possível sobre as bases de uma luta por educação, trata-se também de fazer notar o elemento insubmisso dessa empreitada que, para os escravagistas tais como o “mestre” de Douglass e seus legisladores, poderia significar uma faísca arriscada de insurreição e rebelião – sobretudo no Sul e mais fortemente depois das ações revoltosas de Nat Turner – e que para as pessoas negras estava intrinsecamente ligado à obtenção da liberdade:

Elas [as mulheres brancas] devem ter percebido como as mulheres negras precisavam urgentemente adquirir conhecimento – uma lanterna para os passos de seu povo e

uma luz no caminho para a liberdade. As pessoas negras que recebiam instrução acadêmica inevitavelmente associavam o conhecimento à batalha coletiva de seu povo por liberdade. (Davis, 2017, p.112).

E é porque a liberdade do povo negro é um projeto coletivo contínuo que o aprendizado adquirido está a serviço do arrazoado abolicionista. As asserções de aprendizado e de conhecimento visam elas mesmas suprir uma manifestação – senão uma prova – de igualdade cognitiva e expressam um testemunho importante sobre o significado da ‘verdade’ de suas experiências que é tornado finalmente acessível, na forma e contra o looping de descréditos epistêmicos, também às pessoas brancas letradas. Afinal – e trata-se de uma ambiguidade ainda devedora das paredes labirínticas da injustiça epistêmica – é o letramento que propicia a partilha das vivências negras sob a forma de uma escrita argumentativa que permite tanto a abertura à conscientização acerca da insustentabilidade de sua própria situação quanto o convencimento de pessoas brancas pela via de um critério material autorrealizável de credibilidade e veracidade do testemunho e da habilidade cognitiva envolvida em sua expressão. Trata-se de envolver as pessoas brancas no processo de libertação pela via da empatia e utilização de sua própria linguagem letrada. Douglass relata que a conscientização propiciada pelo letramento e leitura de ensaios, jornais e panfletos políticos havia tornado a liberdade o seu máximo projeto e elucidado para si as formas de argumentação abolicionista; não havia mais argumentos possíveis que pudessem sustentar a escravidão – a sua como a de seus companheiros – e sua autobiografia é por si só uma peça argumentativa que integra o seu empreendimento libertário. É por isso que essa “escrita de liberdade”, nas palavras de Oliveira, estava voltada “para o público branco”, em sua maioria (Oliveira, 2022, p.63). E a ideia da chamada à consciência aparece em várias das autobiografias ou narrativas de escravizados, como nos *Incidentes na vida de uma menina escrava* de Harriet Ann Jacobs, de 1861, que menciono aqui apenas para enfatizar a concordância estratégica com Douglass e com Sojourner Truth em seus apelos dirigidos:

[...] desejo sinceramente despertar a consciência das mulheres do Norte para a condição de dois milhões de mulheres do Sul, que continuam subjugadas, suportando aquilo que eu mesma suportei, a maioria delas em situação bem pior. Quero juntar o meu testemunho ao de penas mais capazes, para convencer os que vivem nos estados livres do que é, de fato, a escravidão. Só quem passou por essa experiência pode mostrar o que é esse fosso de abominações, o que há nele de profundo, sombrio e imundo. (Brent & Chilc, 1861, p. 14, *apud* Oliveira, 2022, p.63).

Significativamente, Jacobs dirige suas palavras às mulheres brancas e leitoras do Norte – e que não podemos supor que sejam mulheres brancas de todas as classes, já que a classe leitora não é massivamente a classe trabalhadora. Seu

apelo é feito à solidariedade específica das mulheres e à compreensão de um laço concebido sobre corpos comuns e compartilhados, mas também sobre o significado de que suas posições epistêmicas são passíveis de intersecção.

Oliveira identifica o elemento interseccional na narrativa de Jacobs assim como na biografia e nos discursos de Sojourner Truth no contexto das complexas relações estabelecidas entre os movimentos abolicionistas e antiescravagistas e os movimentos pelos direitos das mulheres que tornam patentes os modos imbricados das explorações raciais e de gênero:

Trata-se da oportunidade de compreender como patriarcado e escravidão estruturavam um sistema de dominação e exploração do trabalho que tornava a vida de mulheres muito peculiar em relação à dos homens. E, principalmente, trata-se da possibilidade de recuperar as formas pelas quais essas mulheres reelaboravam essa realidade. (Oliveira, 2022, p.69).

Claro, a reelaboração dessa realidade é imposta por uma necessidade de correção de suas posições epistêmicas invalidadas pelos processos de escravização, dominação e exploração, correção que é realizada a partir da busca e ressignificação da ‘verdade’. A palavra veraz é então enunciada corporificadamente, e tomada pela literalidade de suas experiências, testemunhos, autoconsciência e autocompreensão, e compartilhada *como* corpo. Essa ressignificação desbanca (ou deveria desbancar) os pseudo-argumentos escravagistas e racistas que insistem na inferioridade intelectual dos corpos negros (para fins de justificação hierárquica), e assume o lócus da veracidade do testemunho nos próprios corpos negros. Ainda que se intente continuamente reenquadrar a sua liberdade enunciativa no labirinto cético epistêmico, a verdade é que a alfabetização, o letramento e a expressão autobiográfica e discursiva possibilitam a manifestação pública e coparticipante da ‘verdade’ como longamente habitada pelos corpos negros.

Essa tomada corpórea da verdade – da ‘verdade’ como conceito e habitação – é parte integral do projeto de liberdade, a “ideia” fixa de Douglass, e do legado de liberdade, como argumento corretivo em prol da igualdade. Afinal, a estratégia discursiva performada por Sojourner Truth – como por vários de suas e seus companheiros de anúncio – reitera o conteúdo das sinónimas conceituais presentes na letra de documentos cruciais da dignidade humana (hipocritamente louvados pela branquitude)<sup>8</sup>: a igualdade como possível apenas sob a vivência da liberdade e a liberdade como possível apenas sob igualdade, sobretudo epistêmica.

8 Douglass, num discurso realizado em 4 de julho de 1852, reafirma: “A América é hipócrita em relação ao passado, em relação ao presente e se presta solenemente a ser hipócrita em relação ao futuro” (*Apud*, Oliveira, 2022, p.188). E embora Douglass esteja falando da “América” como dos Estados Unidos da América, creio que possamos incluir sob este nome todo o continente escravagista colonizado.

Este é o sentido incorporado pela pergunta “e eu não sou uma mulher?”, em seu aspecto feminista interseccional<sup>9</sup>:

Quando essa mulher negra se levantou para falar, sua resposta aos defensores da supremacia masculina também trazia uma profunda lição para as mulheres brancas. Ao repetir sua pergunta, “Não sou eu uma mulher?”, nada menos do que quatro vezes, ela expunha o viés de classe e o racismo do novo movimento de mulheres. Nem todas as mulheres eram brancas ou desfrutavam do conforto material da classe média e da burguesia. Sojourner Truth era negra – uma ex-escrava –, mas não era menos mulher do que qualquer uma de suas irmãs brancas na convenção. O fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava sua condição de mulher. E, como mulher negra, sua reivindicação por direitos iguais não era menos legítima do que a das mulheres brancas de classe média. (Davis, 2017, p.73).

E este é o sentido incorporado do compromisso de Sojourner Truth com a liberdade e com a igualdade, cuja palavra é levada performativamente à reivindicação de sua posição epistêmica autoritativa:

Essa foi a excepcional contribuição histórica de Sojourner Truth. E, caso as mulheres brancas tendessem a esquecer que as mulheres negras não eram menos mulheres do que elas, sua presença e seus discursos serviam como um lembrete constante. As mulheres negras também obteriam seus direitos. (Idem, p.74).

Os discursos de Truth reelaboram, assim, a realidade de *todas* as mulheres e questionam reiteradamente o que significa, de fato, habitar a verdade. Se a sua é uma luta corpórea por esta verdade libertadora, - pela palavra veraz que, de fato, liberta – ela o é também porque epistemicamente encarnada. Trata-se de uma luta corpórea por autoridade epistêmica e uma luta corpórea pela veracidade *como* liberdade, porque só é livre quem é também epistemicamente livre. Trata-se de tornar as margens epistemológicas da corporeidade o lócus da luta constante pela liberdade, como projeto e legado, e como aprendizado. Ou, nas palavras de bell hooks: um projeto ou “modelo prático de libertação, oferecendo às gerações seguintes o dom da escolha, liberdade e integridade da mente, do corpo e do ser” (hooks, 2019, p.14). hooks está falando de sua mãe, mas poderia estar falando também de Sojourner Truth. Afinal, para hooks, a prática é sempre a continuidade de um legado político de resistência, subversão e transgressão libertadora, que passa pelo valor resiliente da palavra, do letramento e da autoconsciência: “Aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (hooks, 2017, p.10).

9 Como o é aquele da pergunta “não sou eu um homem e um irmão” presente no medalhão da campanha abolicionista de Josiah Wedgwood, já em 1787.

Dado o esboço desses itinerários de aprendizado, letramento e elaboração discursiva (escrita e oral) da sinonímia entre verdade, justiça e liberdade, eu gostaria de sugerir, à guisa de conclusão transitiva, que os caminhos de peregrinação e busca empreendidos por Sojourner Truth são os caminhos disso que bell hooks está nomeando como ato contra-hegemônico, realizado performaticamente e manifesto em seu próprio corpo e voz, numa atribuição literal de significância. Buscar, e habitar a verdade, é ato contínuo de libertação para corpos às margens.

Claro, diante da reiterada violência e labiríntica injustiça, a compreensão desse significado é atravessada pela percepção da corporeidade como eixo sobre o qual gravitam seus dados epistêmicos somados com voz, vivência, experiência, confronto, resistência e performance, compondo uma posição enunciativa autoritativa que justifica suas asserções estratégicas tanto quanto suas asserções corretivas – e a outorga de sentido aos conceitos de ‘justiça’, ‘testemunho’, ‘veracidade’, ‘liberdade’. E é só a partir desta percepção e ressignificação epistêmica que uma saída à igualdade pode ser efetivamente vislumbrada – uma igualdade epistemológica para corpos plurais.

No entanto, embora eu procure desenredar os significados (epistêmicos, sobretudo) dessa compreensão ao traçar alguns apontamentos da jornada discursiva e performática de Sojourner Truth, é patente que no fundo sua localização cognitiva me escape em sua inteireza, dado que minha própria posição enunciativa é marcada pela branquitude. Posso apenas, e o tentei, me aproximar com ânsias de aprendizado.

## REFERÊNCIAS

Davis, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

Douglass, Frederick. *Relato da vida de Frederick Douglass. Um escravo americano*. Tradução Livia Koepl. Jandira, SP: Princípios, 2021.

Garrison, William Lloyd. ‘Prefácio’. In: Douglass, Frederick. *Relato da vida de Frederick Douglass. Um escravo americano*. Tradução Livia Koepl. Jandira, SP: Princípios, 2021, p.05-14.

Gilbert, Olive. *A história de Sojourner Truth, a escrava do Norte. Escrita por Olive Gilbert, baseada nas informações dadas por Sojourner Truth*. Tradução Carla Matos. Jandira, SP: Princípios, 2020.

hooks, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Tradução: Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

Oliveira, Rafael Domingos. *Vozes afro-atlânticas. Autobiografias e memórias da escravidão e da liberdade*. São Paulo: Elefante, 2022.

Phillips, Wendell. 'Carta do ilustríssimo senhor Wendell Phillips'. In: Douglass, Frederick. *Relato da vida de Frederick Douglass. Um escravo americano*. Tradução Livia Koepl. Jandira, SP: Princípios, 2021, p.14-18.

Stanton, Elizabeth Cady; Anthony, Susan B. & Gage, Matilda Joslyn (Ed.). *History of Woman Suffrage, Volume I, [1881]* The Project Gutenberg, 2009.